

α λ η τ η ε ι α

ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗΣ, ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
& ΤΕΧΝΗΣ

Νο 10 • Φθινόπωρο 2019

Η κοινοτοπία του κακού, άλλοτε και τώρα¹

ΒΙΚΥ ΙΑΚΩΒΟΥ

«Αυτό δεν θα έπρεπε να είχε συμβεί. Και δεν εννοώ μόνο τον αριθμό των θυμάτων. Εννοώ τη μέθοδο, την κατασκευή πτωμάτων και ούτω καθεξής – δεν χρειάζεται να μπω στις λεπτομέρειες. Δεν έπρεπε να είχε συμβεί. Κάτι συνέβη εκεί με το οποίο δεν μπορούμε να συμφιλιωθούμε. Κανένας μας δεν μπορεί ποτέ».² Αυτά λέει η Χάννα Άρεντ [Hannah Arendt] –όχι δίχως μια κάποια ψυχρότητα, σαν για να κρύψει από τον συνομιλητή της και τον φακό ένα τραύμα προορισμένο να μείνει για πάντα ανεπούλωτο– κατά τη διάρκεια μιας συνέντευξης για τη γερμανική τηλεόραση, απαντώντας σε ερώτηση του Γκύντερ Γκάους [Günter Gaus] σχετικά με το Άουσβιτς. Λίγο πιο πριν, αναφερόμενη στη σοκαριστική για εκείνη προθυμία διανοουμένων –και εδώ έχει προφανώς κατά νου, μεταξύ άλλων, τον Χάιντεγκερ– να συγχρονιστούν με το ναζιστικό καθεστώς, λέει πόσο «γκροτέσκα» τής είχε φανεί η ευκολία με την οποία «έπλασαν ιδέες σχετικά με τον Χίτλερ, πράγματα εν μέρει τρομερά ενδιαφέροντα! Εντελώς ευφάνταστα και ενδιαφέροντα και περίπλοκα πράγματα! Μακράν ανώτερα του μέσου επιπέδου!».³ Θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς πως εκείνο που καθοδηγεί την Άρεντ, ειδικότερα κατά την ανάλυση του ολοκληρωτισμού, συμπυκνώνεται σε ό,τι αφήνουν να εννοηθεί οι δύο αυτές απαντήσεις: την άρνηση να υιοθετήσει αυτό που ο Μερλώ-Ποντύ [Merleau-Ponty] αποκαλεί σκέψη της επισκόπησης.⁴ Με άλλα λόγια, προκειμένου να κατανοήσει τον ολοκληρωτισμό, η Άρεντ δεν συναινεί στην απαίτηση να αποφιλώσι την έρευνά της από κάθε ηθική κρίση και συναισθηματική εμπλοκή, σαν να ήταν δυνατόν να προσεγγίσει το «αντικείμενο» από ένα αρχιμήδειο σημείο εκτός του ανθρώπινου κόσμου.⁵ Απεναντίας, εγκαταλείπει συνειδητά «την παράδοση τού *sine ira et studio*»,⁶

προκειμένου να διατηρήσει η σκέψη τη σχέση της με την εμπειρία από την οποία εκπηγάει.⁷

Η Άρεντ τοποθετείται στον αντίποδα όσων θεώρησαν τα ολοκληρωτικά καθεστώτα του εικοστού αιώνα μία παρένθεση, σίγουρα θλιβερή και κατακριτέα, αλλά ωστόσο παρένθεση στην πορεία της προόδου και της ελευθερίας ή της προόδου της συνείδησης και της πραγμάτωσης της ελευθερίας. Είναι αρκετά μπενγιαμινική ώστε να μην εκπλήσσεται που τα πράγματα που βίωναν οι άνθρωποι ήταν «ακόμη» δυνατά τον εικοστό αιώνα»,⁸ όπως γράφει ο Βάλτερ Μπένγιαμιν [Walter Benjamin] στην όγδοη από τις Θέσεις *Για την έννοια της ιστορίας*, το χειρόγραφο των οποίων μετέφερε στην Αμερική. Καθώς αναγνωρίζει πως ο ολοκληρωτισμός ανήκει εξολοκλήρου στη νεωτερικότητα, όχι από χρονολογική σκοπιά αλλά ως προς τις συστατικές όψεις του, αναγνωρίζει, συνάμα, τη δυνατότητα υιοθέτησης και/ή επανάληψης οιονεί ολοκληρωτικών πρακτικών, νοοτροπιών και τεχνολογιών εξουσίας, σε άλλα μη ολοκληρωτικά πολιτικά πλαίσια: «Οι ολοκληρωτικές λύσεις μπορούν κάλλιστα να επιβιώσουν της πτώσης των ολοκληρωτικών καθεστώτων, με τη μορφή ισχυρών πειρασμών που θα εμφανίζονται όποτε θα φαίνεται αδύνατον να αμβλυνθεί η πολιτική, κοινωνική και οικονομική εξαθλίωση με τρόπο αντάξιο του ανθρώπου»,⁹ γράφει στις *Απαρχές του ολοκληρωτισμού*, κλείνοντας το αφιερωμένο στα στρατόπεδα κεφάλαιο. Γι' αυτό και παραμένει σε εγρήγορση απέναντι στο ενδεχόμενο επανεμφάνισης συναφών λύσεων τόσο στις Ηνωμένες Πολιτείες, όπου εξορίστηκε, όσο και στην Ευρώπη ή στο Ισραήλ. Παράλληλα, η Άρεντ είναι πολύ προσεκτική σε ό,τι αφορά τη χρήση της έννοιας του ολοκληρωτισμού, ευαίσθητη (ενδεχομένως για κάποιους υπερευαίσθητη), καθώς είναι απέναντι στο κατ' εξοχήν φιλοσοφικό—ή, τουλάχιστον, καντιανό—αίτημα των διακρίσεων. Εξ ου και το ότι ο ισχυρισμός της που μόλις παρέθεσα την τοποθετεί επίσης σε απόκλιση από άλλες πιο σύγχρονες μας προσεγγίσεις, όπως εκείνη του Αγκάμπεν [Agamben], για τον οποίο η δημοκρατία και ο ολοκληρωτισμός ξεπηδούν από την ίδια βιοπολιτική μήτρα, και το στρατόπεδο είναι ο νόμος της νεωτερικότητας.¹⁰

Τα παραπάνω επιτρέπουν να επιχειρήσει κανείς να σκεφτεί το παρόν υπό το πρίσμα της ανάλυσης της Άρεντ, λαμβάνοντας δηλαδή υπόψη τόσο τις προειδοποιήσεις της σχετικά με τη φειδωλή χρήση της κατηγορίας του ολοκληρωτισμού όσο και την προσοχή της απέναντι σε φαινόμενα που μπορεί να υποδηλώνουν αυτό που ο Αλαίν Μπροσσά [Alain Brossat] αποκαλεί αποικιοποίηση του κόσμου από τις ολοκληρωτικές αναπαραστάσεις και πρακτικές.¹¹ Ένας τρόπος για να κάνει κανείς κάτι τέτοιο θα ήταν να ανατρέξει στις αναλύσεις της για τα στρατόπεδα συγκέντρωσης και εξόντωσης. Ωστόσο, εδώ θα ακολουθήσω έναν άλλο δρόμο. Με την ελπίδα ότι δεν θα απομακρυνθώ από το πνεύμα της ερμηνείας της, έστω κι αν πάρω κάποιες αποστάσεις από το γράμμα της, θα επιμείνω σε μία από τις έννοιες που εισήγαγε η Άρεντ—όχι στο βιβλίο για τον ολοκληρωτισμό αλλά δώ-

δεκα χρόνια αργότερα, στο βιβλίο της *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ*—, την έννοια της κοινοτοπίας του κακού.

Η χρονική απόσταση μεταξύ των δύο βιβλίων δεν συνεπάγεται ρήξη μεταξύ των δύο αναλύσεων. Απεναντίας, η προσέγγιση της Άρεντ στον Άιχμαν δεν θα ήταν δυνατή δίχως το πλαίσιο κατανόησης και ερμηνείας που είχε επεξεργαστεί προηγουμένως. Εξ ου και το ανυπόστατο ορισμένων από τις επικρίσεις που δέχτηκε, ενδεικτική μεταξύ των οποίων είναι η επιστολή που της απηύθυνε ο Γκέρσομ Σόλεμ [Gershom Scholem] όπου υπονοείται πως η προσέγγισή της αποσιωπά τη φρικαλεότητα της καταστροφής του εβραϊκού λαού και αφήνει, έτσι, ανοικτό το πεδίο για την κανονικοποίηση των ναζιστικών εγκλημάτων. Συγκεκριμένα η ιδέα της κοινοτοπίας του κακού είναι, κατά τον Σόλεμ, απλώς ένα σύνθημα, ένας εντυπωσιασμός· αντιφάσκει επομένως προς την προγενέστερη «βαθυστόχαστη» και «πειστική» ανάλυση της Άρεντ, όπου έκανε λόγο για «απόλυτο» και για «ριζικό κακό».¹² Η αλήθεια είναι ότι στη συνέχιση της παρερμηνείας αυτής, την οποία υιοθέτησαν αρκετοί μεταγενέστεροι σχολιαστές, συνέβαλε και η ίδια η Άρεντ, υποστηρίζοντας, στην απάντησή της στον Σόλεμ, ότι άλλαξε γνώμη, ότι το κακό δεν είναι ποτέ ριζικό αλλά μόνο ακραίο, και κοινότοπο κατά το ότι θέτει στη σκέψη την πρόκληση της απουσίας βάθους.¹³ Η απάντηση αυτή θα πρέπει, φρονώ, να αντιμετωπιστεί με επιφύλαξη. Και τούτο για δύο λόγους. Κατ' αρχάς, διότι αφήνει να εννοηθεί ότι η έννοια της κοινοτοπίας του κακού συνυφάνεται με έναν οντολογικό στοχασμό για το κακό και όχι με μια προσπάθεια να συλληφθεί το ιδιαίτερο, πολιτικό κακό που είδε το φως κατά τη διάρκεια του εικοστού αιώνα. Μια τέτοια προσέγγιση αντιβαίνει στις αναλύσεις της ίδιας της Άρεντ μερικά χρόνια αργότερα, στο βιβλίο της για τη *Ζωή του πνεύματος* και σε άλλα κείμενα, όπου γίνεται φανερό πως το κοινότοπο κακό συνιστά μία ορισμένη, ενδεχομένως αμιγώς νεωτερική εκδοχή του κακού.¹⁴ Κατά δεύτερον, διότι, με τον ισχυρισμό της αυτόν, η Άρεντ μοιάζει να λησμονεί τις ρητές αποστάσεις που είχε η ίδια πάρει από την καντιανή εννοιολόγηση, όταν υιοθετούσε τον καντιανό όρο στο βιβλίο της για τον ολοκληρωτισμό. Εκεί, σε μια αναμφίβουλα βιαστική διατύπωση, υποστηρίζει ότι ο Καντ εκλογίκευσε το ριζικό κακό συναρτώντας το με την ιδέα μιας διαστροφής της βούλησης που «μπορούσε να εξηγηθεί με κατανοητά κίνητρα».¹⁵ Παρά τη συντομία και την ενδεχόμενη φιλοσοφική αστοχία της κριτικής αυτής παρατήρησης, το σημαντικό είναι εν προκειμένω πως βασίζεται στη θέση σύμφωνα με την οποία τα ολοκληρωτικά εγκλήματα δεν μπορούν να γίνουν κατανοητά με αναφορά «στα κακά κίνητρα της ιδιοτέλειας, της απληστίας, της πλεονεξίας, της μνησικακίας, του πόθου για δύναμη και της δειλίας».¹⁶ Η θέση αυτή, η οποία προκύπτει ως συμπέρασμα της ανάλυσης των στρατοπέδων—που έχει προηγηθεί και αποτελεί ένα από τα κυριότερα στοιχεία που ωθούν την Άρεντ να χαρακτηρίσει τον ολοκληρωτισμό καινοφανή και άνευ προηγουμένου— προσφέρει επίσης ένα καθοδηγητικό νήμα κατά

την προσπάθεια ερμηνείας της περίπτωσης του *Αιχμαν*. Θα ισχυριζόμουν, ως εκ τούτου, πως η αλλαγή πλεύσης της Άρεντ ως προς τη χρήση του όρου «ριζικό κακό» έχει να κάνει με τη συνειδητοποίηση του ότι υπονοεί την ύπαρξη ενός ορίου —η ρίζα κάπου σταματά—, ενώ το ολοκληρωτικό κακό «δεν έχει ρίζες· και επειδή δεν έχει ρίζες, δεν έχει ούτε περιορισμούς, μπορεί να φτάσει σε αδιανόητα άκρα και να σαρώσει τον κόσμο ολόκληρο». ¹⁷ Μολονότι αυτό το παράθεμα απαντά σε κείμενο μεταγενέστερο των *Απαρχών*, φρονώ πως συνάδει με το πνεύμα της προσέγγισης που αναπτύσσεται στο βιβλίο αυτό, πόσο μάλλον αν λάβουμε υπόψη μας πως η Άρεντ εξαρχής αποβλέπει στο να αφαιρέσει από τα ολοκληρωτικά εγκλήματα κάθε διάσταση «σατανικού μεγαλείου» και να αποφύγει τη «μυθοποίηση του τρομερού» ¹⁸ — κάτι που εξάλλου συνεπάγεται πως διαφοροποιείται, *avant la lettre*, από τις προσεγγίσεις της Σοά [Shoah] υπό το πρίσμα της καντιανής έννοιας του υψηλού.

Αν, λοιπόν, δεν υπάρχει ασυνέχεια ανάμεσα στις δύο αναλύσεις, αυτό συμβαίνει επειδή ήδη στις *Απαρχές* η Άρεντ στοχάζεται το κακό του εικοστού αιώνα σε συνάρτηση με αυτό που αντιλαμβάνεται ως ανθρώπινη περιττότητα: «Δεν ξέρω τι είναι το ριζικό κακό», γράφει σε μια επιστολή της στον Γιάσπερς [Jaspers] το 1951, «αλλά μου φαίνεται πως σχετίζεται με το ακόλουθο φαινόμενο: το να καθίστανται τα ανθρώπινα όντα, ως ανθρώπινα όντα, περιττά». ¹⁹

Η Άρεντ δεν θεωρεί τον ολοκληρωτισμό εκδήλωση μίας και μοναδικής λογικής, που θα χαρακτήριζε τη νεωτερικότητα, τη δυτική ιστορία στο σύνολό της ή την ιστορία της μεταφυσικής. Αυτό που αποκαλεί «το φορτίο της εποχής μας» ²⁰ δεν έχει μία και μοναδική πηγή, ούτε συνεπώς μπορεί να αναχθεί σε μία και μοναδική, οιονεί μεταφυσική, (απ)αρχή. ²¹ Εξ ου και ο πληθυντικός στον τίτλο της μελέτης της, όπου επιχειρεί να φωτίσει φαινόμενα που απλώνονται σε όλο το εύρος του κοινωνικού και πολιτικού πεδίου και σηματοδοτούν τη σταδιακή αποσάθρωση όλων εκείνων των συμβολικών δικτύων χάρη στα οποία συγκροτείται ένας κοινός κόσμος μεταξύ των ανθρώπων. Μεταξύ αυτών των φαινομένων, που καθιστούν δυνατή —αλλά όχι αναγκαία ούτε αναπόδραστη— την κυριάρχηση των ολοκληρωτικών κινημάτων είναι η καταστροφή της δημόσιας σφαίρας διά της υπαγωγής της πολιτικής στα οικονομικά συμφέροντα της αστικής τάξης, ο αξεδιάλυτα συνυφασμένος με τον ρατσισμό ιμπεριαλισμός, η αποσύνθεση των τάξεων ως δικτύων αλληλεγγύης που εδράζονται στη «συνείδηση ενός κοινού συμφέροντος», ²² η κατάρρευση του συστήματος των εθνών-κρατών, που υπονοούσε την αναγνώριση μιας αλληλεξάρτησης μεταξύ τους. Στα φαινόμενα αυτά αντιστοιχούν μορφές εμπειρίας όπως εκείνη της μεταχείρισης «των γηγενών ως πρώτης ύλης» ²³ από τους Ευρωπαίους στην Αφρική ή εκείνη των απάτριδων, ανθρώπων που «δεν ήταν ευπρόσδεκτοι πουθενά και δεν μπορούσαν να αφομοιωθούν πουθενά» ²⁴ αντιστοιχούν επίσης θεσμοί και τεχνολογίες εξουσίας όπως τα στρατόπεδα και η γραφειοκρατία. Την ίδια πολυεπίπεδη ερμηνευ-

τική προσέγγιση ακολουθεί η Άρεντ για να αναδείξει την ουσία του ολοκληρωτισμού ως ενός καινοφανούς καθεστώτος, θεμελιακός θεσμός του οποίου είναι τα στρατόπεδα συγκέντρωσης και εξόντωσης.²⁵ Επηρεασμένη από το πολυκρατικό μοντέλο του Φραντς Νόμαν [Franz Neumann] για τη δομή και την πρακτική του ναζισμού, αμφισβητεί, στα χνάρια του τελευταίου, την ίδια την ευστοχία της έννοιας του κράτους για την κατανόηση του ολοκληρωτισμού και προκρίνει την έννοια του κινήματος²⁶ στέκεται στις ανατρεπτικές της δυτικής δικαιοκτικής παράδοσης νομικές κατηγορίες του ναζισμού (όπως εκείνης του «αντικειμενικού εχθρού») και υπογραμμίζει τον ρόλο της μυστικής αστυνομίας ως πυρήνα του ολοκληρωτικού εξουσιαστικού μηχανισμού. Όμως δεν περιορίζεται σε αυτό, αλλά πηγαίνει πολύ παραπέρα, εντάσσοντας την πολιτειολογική ανάλυση σε ένα ευρύτερο πλαίσιο που απαιτεί τη στροφή του βλέμματος τόσο προς ό,τι μόνο καταχρηστικά θα μπορούσε να αποκληθεί βιόκοσμος όσο και προς το επίπεδο της λογικής της ολοκληρωτικής θέσμησης. Από την άποψη αυτή, σημαντική είναι η περιγραφή του ανθρώπου της μάζας — που θα ήταν, φρονώ, λάθος να διαβαστεί ως μία ακόμη ελιτίστικη απαξίωση των υποτιμητικά αποκαλούμενων μαζικών κοινωνιών. Ο άνθρωπος της μάζας τον οποίο οργανώνουν τα ολοκληρωτικά κινήματα είναι, κατά την Άρεντ, ένας άνθρωπος που ο εγωκεντρισμός του συνδυάζεται παραδόξως «με μια αποφασιστική αποδυνάμωση του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης»²⁷ η οποία τον καθιστά δυνητικά αδιάφορο απέναντι στον θάνατο. Απαξιώνει την κοινή αίσθηση [common sense] και διακατέχεται από μια ατμολάντευτη πίστη σε αφηρημένα συνεκτικά σχήματα που εξηγούν την πορεία της ιστορίας, ως αντιστάθμισμα στην αδυναμία του να αντιμετωπίσει τον κόσμο στην περιπλοκότητα και την ενδεχομενικότητά του, και να δράσει με νόημα μέσα σε αυτόν. Κοντολογίς, ο άνθρωπος της μάζας είναι ένα ανίσχυρο ανθρώπινο ον που πιστεύει στην ανθρώπινη παντοδυναμία. Είναι ως εκ τούτου έτοιμος να προσηλωθεί στην καταστατική των ολοκληρωτικών κινήματων ιδέα της παγκόσμιας κυριαρχίας και να επιδείξει την απαιτούμενη «αυτοκτονική αφοσίωση»²⁸ στον Ηγέτη. Εξ ου και το ότι η —διακριτή από τη μοναξιά [solitude] και την απομόνωση [isolation]— ερημία [loneliness] ως τριπλή απώλεια, της σχέσης με τους άλλους, με τον κόσμο και με τον εαυτό, συνιστά, κατά την Άρεντ, τη θεμελιώδη εμπειρία χάρη στην οποία η ιδεολογία, αρχή του ολοκληρωτισμού, αδράχνει κάθε “υποκείμενο” και το καθιστά διαθέσιμο να αναλάβει «τον ρόλο του δημίου και τον ρόλο του θύματος».²⁹ Καθώς το ολοκληρωτικό καθεστώς «είναι μόνον εφόσον διατηρείται σε αδιάκοπη κίνηση»,³⁰ η τρομοκρατία δεν αποτελεί ένα δευτερεύον, περιθωριακό γνώρισμα, αλλά απαρτίζει την ίδια του τη φύση. Ο ολοκληρωτικός τρόπος θέασης του κόσμου και της ανθρώπινης συμβίωσης δομείται στη βάση της διαίρεσης της ανθρωπότητας σε δύο εχθρικά στρατόπεδα και της συνεπαγόμενης λογικής ότι «όποιος δεν είναι μαζί μου είναι εναντίον μου».³¹ Κατά συνέπεια, ο ολοκληρωτισμός ενέχει τη μόνιμη παραγωγή νέων κατηγοριών «παρα-

σιτικών», «βλαβερών και ανάξιων να ζήσουν»³² ανθρωπίνων όντων, τα οποία θεωρούνται ότι εμποδίζουν την πραγμάτωση των νόμων που διέπουν την ιστορία. Αναδεικνύει έτσι η Άρεντ μια παραδοξότητα στον πυρήνα του καθεστώτος, η οποία απορρέει από την πρόσδεσή του στη λογική του Ενός: ως διαγραφή κάθε μορφής ετερότητας, εξαρτάται καταστατικά από την αέναη κατασκευή μιας απόλυτης ετερότητας προς αφανισμό· ως πίστη στην ανθρωπινή παντοδυναμία —που δεν μπορεί παρά να είναι πίστη στη δύναμη του Ενός ανθρώπου— καθιστά το πλήθος των ανθρώπων όχι μόνο ανίσχυρο αλλά, πιο ριζικά, περιττό· ως άρνηση της ατέλειας, της πολλαπλότητας και συνεπώς της ευθραυστότητας του νοήματος, διέπεται από τη βούληση να εγκαθιδρυθεί ένα και μόνο «υπερ-νόημα [...] που εξηγεί “τα πάντα” και συνεπώς τίποτα».³³

Τα παραπάνω διαμορφώνουν το —άρρητο, κατά κύριο λόγο— υπόβαθρο χάρη στο οποίο η Άρεντ προτείνει την έννοια της κοινοτοπίας του κακού. Η Άρεντ ουδέποτε αμφισβητεί την «ανείπωτη φρίκη»³⁴ των πράξεων τού Άιχμαν. Απεναντίας. Ακολουθεί το νήμα των προγενέστερων αναλύσεών της, όπου υποστήριζε πως «η πραγματική φρίκη [...] ξεκίνησε όταν τα SS ανέλαβαν τη διοίκηση των στρατοπέδων», οπότε «η παλαιά αυθόρμητη κτηνωδία έδωσε τη θέση της σε μια απολύτως ψυχρή και συστηματική καταστροφή ανθρώπινων σωμάτων»,³⁵ όπου τόνιζε τόσο τη ναζιστική βούληση «να απαλειφθεί κάθε ατομικό κίνητρο και πάθος κατά την “εξόντωση”» όσο και τον «ιδεαλισμό» των SS,³⁶ κάνοντας εξάλλου λόγο για «γραφειοκράτ[ες] του φόνου».³⁷ Εκείνο που αμφισβητεί είναι η καθησυχαστική ερμηνεία που θα έβλεπε τον Άιχμαν ως μια παθολογική περίπτωση, ένα τέρας. Σύμφωνα με το πορτραίτο που φιλοτεχνεί, ο Άιχμαν είναι ένας μικροαστός προσηλωμένος στη σταδιοδρομία του, με την οποία ταυτίζεται πλήρως, καθώς ανάγει σε αυτήν όλη του την ύπαρξη. Είναι κάποιος που αισθάνεται ότι υπηρετεί απρόσωπες δυνάμεις — ακριβώς εκείνες τις δυνάμεις τις ιστορίας, τον κομβικό ρόλο των οποίων η Άρεντ είχε καταδείξει στις προηγούμενες αναλύσεις της. Μιλά μόνο την υπηρεσιακή γλώσσα [Amtsprache], αδυνατώντας να αποστασιοποιηθεί από τις στερεότυπες, και γι' αυτό κενές περιεχομένου, προτάσεις που τη διαρθρώνουν και να επιδείξει εκείνη την αυτενέργεια που περιμένει κανείς από τον άνθρωπο ως ον προικισμένο με την ικανότητα της ομιλίας. Σε τούτο το γνώρισμα φανερώνεται, κατά την Άρεντ, η απουσία σκέψης του. Απουσία σκέψης δεν σημαίνει ανικανότητα να προβεί σε συλλογισμούς ή να σταθμίσει τις συνέπειες. Τουναντίον, αυτός ο «τρομερά και τρομακτικά κανονικός»³⁸ άνθρωπος ήταν σε θέση να κάνει τους απαιτούμενους υπολογισμούς, να σχεδιάζει, να οργανώνει, ακόμη και να διαπραγματεύεται, προκειμένου να βελτιώσει, να εξορθολογίσει, με όρους κόστους και αποδοτικότητας, μια επιχείρηση τόσο ασύλληπτη όσο η εκτόπιση εκατομμυρίων ανθρώπων σε στρατόπεδα και ο αφανισμός τους. Η απουσία σκέψης συνίσταται στην αδυναμία «να σκεφτεί από τη σκοπιά» των άλλων, σε ένα απόλυτο κλείσιμο απέναντι στα «λόγια και την παρουσία»³⁹

τους και, συνεπώς, απέναντι στην ίδια την πραγματικότητα. Αυτή η διαγραφή των άλλων ως άλλων ανθρώπων, μολονότι σηματοδοτεί μια τρομακτική πραγματοποίηση τους, όπως και μια ζοφερή απουσία κόσμου, δεν προϋποθέτει, κατά την Άρεντ, ούτε μοχθηρία ούτε μίσος. Μάλλον συνυφαίνεται με μια ανικανότητα να επιτελέσει κανείς την επιστροφή στον εαυτό και τον εσωτερικό εκείνο διάλογο της σκέψης, που διατηρεί κάτι από την ανθρώπινη πολλότητα. Έχει ωστόσο ως προϋπόθεση τη γενικευμένη «ηθική κατάρρευση της ευυπόληπτης κοινωνίας»,⁴⁰ και τη συνεπαγόμενη αντιστροφή των καταστατικών της δυτικής παράδοσης ηθικών επιταγών — στην περίπτωση του ναζισμού, την αντικατάσταση του «ου φονεύσεις» από το «να φονεύσεις».⁴¹ Ως «νομοταγής πολίτης»⁴² ενός καθεστώτος το οποίο, στη βάση της προαναφερθείσας λογικής σύμφωνα με την οποία ο κόσμος χωρίζεται σε φίλους και εχθρούς, είχε αναγάγει τον φόνο σε νόμο, ο Άιχμαν αδυνατούσε να κρίνει και συνεπώς να διακρίνει τον ανήθικο και εγκληματικό χαρακτήρα των πράξεών του.

Εστιάζοντας στη σχέση του Άιχμαν με τον νόμο, η Άρεντ φέρνει στο φως μία ακόμη όψη αυτού που εννοεί ως κοινοτοπία του κακού: την απουσία της διάστασης του πειρασμού που παραδοσιακά θεωρείται συστατική του κακού. Σε μια συνθήκη όπου «κάθε ηθική πράξη ήταν παράνομη και κάθε νόμιμη πράξη έγκλημα»,⁴³ είναι η αγαθοεργία εκείνη που συνιστά παραβίαση του νόμου και συνεπώς πειρασμό στον οποίο ο Άιχμαν δεν μπήκε ποτέ. Παραφράζοντας ελαφρώς μια διατύπωση από το μεταγενέστερο έργο για τη Ζωή του πνεύματος, θα υποστήριζα, λοιπόν, ότι η απουσία σκέψης συνίσταται επίσης στο να είναι κανείς ικανοποιημένος με την κατοχή ενός νόμου, ανεξάρτητα από το περιεχόμενό του,⁴⁴ κάτι που, για να χρησιμοποιήσω μια έκφραση του Αντόρνο [Adorno], αποτελεί μια «φετιχοποίηση του νόμου».⁴⁵ Είναι μια τέτοια φετιχοποίηση, όπου ο νόμος περιτέλλεται επιπλέον στη βούληση και τον λόγο του Φύρερ απέναντι στον οποίο καθένας αισθάνεται άμεσα — δηλαδή δίχως τη μεσολάβηση ενδιάμεσων βαθμίδων αρμοδιότητας — υπόλογος, εκείνη που εξηγεί τον «φονικό ζήλο»⁴⁶ τού Άιχμαν, την ετοιμότητά του να οργανώνει λεπτομερώς μαζικές εξοντώσεις ακόμη κι όταν αυτό σήμαινε ανυπακοή απέναντι στους αμέσως ανώτερους του που εξηγεί, με άλλα λόγια, την ετοιμότητά του να κάνει το καθήκον του πηγαίνοντας πέρα από το καθήκον του έτσι όπως οριζόταν από τη ναζιστική ιεραρχία.⁴⁷ Δεν νομίζω ότι θα απομακρυνόμουν από το πνεύμα της ανάλυσης της Άρεντ υποστηρίζοντας πως, αν επιμένει στην ερμηνεία σύμφωνα με την οποία ο Άιχμαν δεν ήταν ένας «φανατικός αντισημίτης» εμφορούμενος από κάποιο «παράφορο μίσος για τους Εβραίους»,⁴⁸ αυτό συμβαίνει επειδή βλέπει σε αυτόν έναν φανατικό τού νόμου. Εξ ου και το ότι θα ήταν, κατά την Άρεντ, ανεπαρκές, ένα είδος εκλογίκευσης — για να χρησιμοποιήσω ξανά τους όρους της στις Απαρχές — το να ισχυριστεί κανείς ότι ο Άιχμαν έπραττε με βάση ιδιοτελή κίνητρα, ή, με καντιανούς όρους, ότι ο γνώμονας των πράξεών του είχε υπαχθεί σε αυτά. Η Άρεντ δεν αμφισβητεί

ότι, μέσα από την ακλόνητη αφοσίωσή του στον νόμο, ο Άιχμαν είχε οδηγηθεί στο να διαστρεβλώσει ολωσδιόλου το πνεύμα της καντιανής πρακτικής φιλοσοφίας, αν και ήταν σε θέση να παραθέσει με αρκετά ικανοποιητικό τρόπο την πρώτη διατύπωση της κατηγορικής προσταγής στο δικαστήριο: «η βασική αρχή της θέλησής μου πρέπει να είναι τέτοια ώστε να μπορεί να γίνει και βασική αρχή των γενικών νόμων».⁴⁹ Όμως τονίζει, επιπλέον, πως η προσήλωση αυτή στον νόμο βρίσκεται στη βάση της ικανότητας τού Άιχμαν να μην επιτρέπει ποτέ στα προσωπικά του συναισθήματα και τις προτιμήσεις «να επηρεάσουν τις πράξεις του, εάν έρχονταν σε σύγκρουση με την “ιδέα” του».⁵⁰ Αναδεικνύει, έτσι, αυτό που θα αποκαλούσα “παράδοξο καντιανισμό” τού Άιχμαν, που συνίσταται στο ότι έπραττε πάντα «ενάντια στις “ροπές” του, είτε αυτές εμπνέονταν από το συναίσθημα είτε από το συμφέρον»,⁵¹ όντας έτσι έτοιμος να κάνει το καθήκον του, ακόμη και παραβιάζοντας εντολές των αμέσως ανωτέρων του: «ο νόμος ήταν νόμος, δεν υπήρχαν εξαιρέσεις».⁵²

Όπως υπογραμμίζει ο Νάνα Βίλλα [Dana Villa], με τη μελέτη της για τον Άιχμαν η Άρεντ δεν εγείρει την αξίωση ότι προτείνει το πορτραίτο του τυπικού δράστη, εφόσον τονίζει επανειλημμένως τον σαδισμό και τη βαναυσότητα των ναζί.⁵³ Αυτό, ωστόσο, δεν θα πρέπει να μας κάνει να παραβλέψουμε το ότι την ανάλυση που προτείνει τη διατρέχει η εξής ιδέα: ότι το «έγκλημα κατά της ανθρωπότητας που διαπράχθηκε πάνω στο σώμα του εβραϊκού λαού»⁵⁴ δεν θα μπορούσε να είχε λάβει χώρα δίχως μια γενικευμένη στάση απέναντι στο πραγματικό, συναφή με εκείνη του Άιχμαν, ότι, με άλλα λόγια, η απουσία σκέψης δεν ήταν ούτε αποκλειστικό χαρακτηριστικό τού Άιχμαν ούτε, συνεπώς, φαινόμενο εξαιρετικό κατά τη διάρκεια της ναζιστικής περιόδου: ο Άιχμαν «και ο κόσμος στον οποίο ζούσε βρίσκονταν κάποτε σε απόλυτη αρμονία. Και εκείνη η γερμανική κοινωνία των ογδόντα εκατομμυρίων ανθρώπων είχε προστατευθεί από την πραγματικότητα και από τα γεγονότα με τα ίδια ακριβώς μέσα, την ίδια αυτοεξαπάτηση, τα ίδια ψέματα και την ίδια βλακεία που είχαν πια σήμερα ριζώσει βαθιά στη νοοτροπία του Άιχμαν».⁵⁵

Θα απομακρυνόταν κανείς πολύ από το πνεύμα του έργου της Άρεντ εάν υποστήριζε ότι βρισκόμαστε στο ίδιο σημείο όπου βρισκόταν εκείνη, όταν προσπαθούσε να αναμετρηθεί με το φορτίο της εποχής της. Εντούτοις, εξίσου προβληματικό θα ήταν και το να έχουμε τη βεβαιότητα πως έχουν εξαλειφθεί τόσο αυτό που διέγινε ως ατροφία της ικανότητας της σκέψης και συνεπώς της κρίσης όσο και εκείνη η συνθήκη στην οποία βρήκαν πρόσφορο έδαφος για να εδραιωθούν και να εξαπλωθούν ο ολοκληρωτισμός και το ιδιάζον κακό του, εννοώ τη συνθήκη της ανθρώπινης περιττότητας. Στα ολοκληρωτικά καθεστώτα αυτή πήρε τη μορφή μιας «πληθυσμιακής πολιτικής που συνίσταται στην τακτική εξολόθρευση ανθρώπων που πλεονάζουν».⁵⁶ Όμως η ανθρώπινη περιττότητα, έτσι όπως προκύπτει από τις αρεντιανές αναλύσεις, δεν περιορί-

ζεται σε αυτό. Δηλώνει μια συνθήκη στέρησης της δυνατότητας των ανθρώπων να συνάψουν, μέσα από την ομιλία, την πράξη και τη σύμπραξή τους, εννοηματομένες σχέσεις με άλλους και να συμβάλλουν έτσι στη διαμόρφωση και αναδιαμόρφωση ενός κοινού κόσμου — εξ ου και η προαναφερθείσα έμφαση που δίνει η Άρεντ σε φαινόμενα όπως η καταστροφή της δημόσιας σφαίρας, η αποδυνάμωση των τάξεων ή η ανεργία. Στις ημέρες μας, τη συνθήκη αυτή, που κατά τη γνώμη μου τείνει να γενικευτεί, τη βιώνουν κατ' εξοχήν οι πρόσφυγες. Αποκτά έτσι μια ανοίκεια επικαιρότητα το κομβικό στην οικονομία των Απαρχών κεφάλαιο, με το οποίο κλείνει το δεύτερό του μέρος για τον ιμπεριαλισμό και έχει τίτλο «Η παρακμή του έθνους-κράτους και το τέλος των δικαιωμάτων του ανθρώπου». Οι πρόσφυγες της εποχής μας αντιμετωπίζουν την ίδια ανεσιτότητα για την οποία κάνει λόγο η Άρεντ, δηλαδή τόσο την οδυνηρή απώλεια «ολόκληρου του κοινωνικού πλέγματος όπου γεννήθηκαν και στο οποίο είχαν εγκαθιδρύσει [...] μια διακριτή θέση στον κόσμο»⁵⁷ όσο και την ακόμη πιο ριζική και απελπιστική αδυνατότητα να βρουν μια νέα θέση σε αυτόν. Όπως και την εποχή στην οποία αναφέρεται η Άρεντ, φαίνεται πως και σήμερα δεν υπάρχει για τους πρόσφυγες «κανένα μέρος στη γη όπου [...] θα μπορούσαν να πάνε χωρίς τους πλέον αυστηρούς περιορισμούς, καμία χώρα όπου θα μπορούσαν να αφομοιωθούν, κανένα έδαφος όπου θα μπορούσαν να εγκαθιδρύσουν μια νέα δική τους κοινότητα».⁵⁸ Έχουν διωχθεί από τις χώρες τους και παράλληλα δεν υπάρχει κανείς που «να τους διεκδικεί».⁵⁹ Απεναντίας, είναι, για να χρησιμοποιήσω πάλι τα λόγια της, «οι *indésirables* [ανεπιθύμητοι] της Ευρώπης».⁶⁰ Στη στάση των ευρωπαϊκών κρατών απέναντι στους πρόσφυγες είναι εμφανής, παρά ορισμένες περί του αντιθέτου διακηρύξεις, μια άρνηση να μοιραστούμε μαζί τους αυτό το κομμάτι της γης που αποκαλείται Ευρώπη και να τους αναγνωρίσουμε ως συμμετέχοντες στον κόσμο. Η άρνηση αυτή δεν έχει θεαίως ούτε τις ίδιες ιδεολογικές προϋποθέσεις ούτε τις ίδιες πρακτικές απολήξεις με του ναζισμού — τουλάχιστον όχι προς το παρόν και όχι σε όλες τις χώρες τής ηπείρου. Όμως αυτό διόλου δεν την δικαιολογεί ούτε την καθιστά θεμιτή. Εξάλλου, οι διαφορές στις ιδεολογικές προϋποθέσεις δεν θα πρέπει να μας κάνουν να παραβλέψουμε το ότι ολοένα και περισσότερες ευρωπαϊκές κυβερνήσεις υποχωρούν, πολύ συχνά δίχως ιδιαίτερη αντίσταση, στις διάχυτες πιέσεις ακροδεξιών και νεοναζιστικών μορφωμάτων, κάτι που σημαίνει πως, σε ιδεολογικό επίπεδο, τα ολοκληρωτικά στοιχεία δεν απουσιάζουν — παραπέμπω εδώ σε ένα διαυγές άρθρο του Ετιέν Μπαλιμπάρ [Etienne Balibar], με τίτλο «Το τέλος της Ευρώπης. Η γαλλική ευθύνη», όπου γράφει ότι παρακολουθώντας κανείς, την άνοιξη του 2016, τη στάση της γαλλικής ηγεσίας σχετικά με το προσφυγικό σχεδόν φτάνει να νομίζει «ότι η Μαρίν Λεπέν ήδη κυβερνά»⁶¹ τη χώρα. Αν, επιπλέον, λάβουμε υπόψη μας ότι η αποχή από την πράξη συνιστά επίσης πράξη, τότε αποκτά ακόμη πιο ανησυχητικές όψεις η συναρτημένη με την άρνηση της απροϋπόθετης υποδοχής

των προσφύγων αδιαφορία για το παρόν και το μέλλον τους, που μοιάζει να διέπεται από τη λογική του «αφήνω να πεθάνουν», χαρακτηριστική της νεωτερικής βιοεξουσίας σύμφωνα με τον Φουκώ.⁶² Και μολονότι ούτε επισήμως ούτε, εικάζω, από την πλειονότητα των πολιτών των χωρών της Ευρώπης δεν αντιμετωπίζονται οι πρόσφυγες ως εχθροί, θεωρούνται ωστόσο από πολλούς επικίνδυνοι για την κανονικότητα των χωρών αυτών. Θεωρούνται, συνεπώς, δυνάμει εχθροί – κάτι που, όπως επισημαίνει η Σέυλα Μπενχαμίμπ [Seyla Benhabib], δηλώνει και η παρουσία των νατοϊκών δυνάμεων στις επαναπροωθήσεις στην Τουρκία.⁶³

Στο φως των παραπάνω, ίσως θα μπορούσε κανείς να προχωρήσει περισσότερο και να ανιχνεύσει νοοτροπίες και πρακτικές με σπέρματα αυτού που η Άρεντ θέλησε να αποτυπώσει κάνοντας λόγο για κοινοτοπία του κακού. Αν και έχω επίγνωση του κινδύνου των αναλογιών, θα αποτολμήσω αυτό το βήμα. Θα αναφέρω μερικά περιστατικά, λίγο ως πολύ γνωστά, από διάφορα πεδία και άσχετα μεταξύ τους, αποσπώντας τα από το πλαίσιό τους και βάζοντας σε παρένθεση τη λεγόμενη ρεαλιστική πολιτική. Απλώς θα τα συμπαραθέσω με στιγμιότυπα ή σκέψεις από κείμενα της Άρεντ, και όχι μόνο. Η διττή αυτή κίνηση, απόσπασης από τα συμφραζόμενα και συμπαραθέσης με κάτι αλλοτινό, αντλεί την έμπνευσή της, ομολογουμένως αρκετά ελεύθερα, από εκείνη που προτείνει ο Μπένγιαμιν με τις διαλεκτικές εικόνες. Πρόκειται για κίνηση εν μέρει αυθαίρετη. Έχει, ωστόσο, ως βάση και καθοδηγητικό της νήμα το ακόλουθο, ιδιαίτερα αφυπνιστικό, απόσπασμα από ένα κείμενο από τα κατάλοιπα της Άρεντ, των αρχών της δεκαετίας του 1950: «όλα τα ιστορικά και πολιτικά τεκμήρια παραπέμπουν στην κάτι παραπάνω από στενή σύνδεση ανάμεσα στο μικρότερο και στο μέγιστο κακό. Εάν η ανεστιατότητα, ο ξεριζωμός και η αποσάθρωση των πολιτικών σωμάτων και των κοινωνικών τάξεων δεν παράγουν άμεσα τον ολοκληρωτισμό, τουλάχιστον παράγουν σχεδόν όλα εκείνα τα στοιχεία που συμβάλλουν εντέλει στη διαμόρφωσή του [...] Ο μεγαλύτερος κίνδυνος στο να αναγνωρίζουμε τον ολοκληρωτισμό ως την κατάρα της εποχής μας θα ήταν μια εμμονή με αυτόν, τέτοια ώστε να παραμένουμε τυφλοί απέναντι στα αμέτρητα μικρά, και όχι και τόσο μικρά, κακά με τα οποία είναι στρωμένος ο δρόμος προς την κόλαση».⁶⁴

Τον Σεπτέμβριο του 2015, οι Αρχές της Ουγγαρίας έβαλαν πρόσφυγες που βρίσκονταν στη Βουδαπέστη σε ένα τραίνο, λέγοντάς τους ότι είχε ως προορισμό την Αυστρία· το τραίνο κατευθύνθηκε όμως προς ένα κέντρο κράτησης.⁶⁵ Η εξόντωση των Εβραίων της Ευρώπης, μεταξύ των οποίων και της Ουγγαρίας, την άνοιξη και το καλοκαίρι του 1944 στο Άουσβιτς-Μπίρκεναου, βασίστηκε μεταξύ άλλων στη συστηματική, μέχρι την τελευταία στιγμή, παραπλάνηση των θυμάτων σχετικά με τον προορισμό των τρενών στα οποία τους στοίβαζαν.

Το καλοκαίρι του 2015, μια φοιτήτρια του τμήματος Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου συνελήφθη στη Λέσβο και πέ-

ρασε από δικαστήριο με την κατηγορία της «μεταφοράς μη νόμιμων αλλοδαπών μεταναστών». Την ίδια περίπου εποχή, ένας ταξιτζής στο ίδιο νησί αρνήθηκε, χωρίς να διστάσει ούτε στιγμή, να πάρει πρόσφυγες στο ταξί, επικαλούμενος ακριβώς τον νόμο και τον κίνδυνο που υπήρχε να συρθεί στο δικαστήριο. Εδώ, το ερώτημα για τη σχέση ανάμεσα στο νόμιμο και στο ηθικό δεν τίθεται με τους συνήθεις όρους, όπως όταν αναρωτιόμαστε κατά πόσον ό,τι ο νόμος δεν απαγορεύει είναι ταυτοχρόνως ηθικά επιτρεπτό, αλλά μάλλον ως εξής: σε τι δίνει κανείς προτεραιότητα όταν ο νόμος απαγορεύει κάτι που για την κοινή ηθική συνείδηση είναι ή θα έπρεπε να είναι αυτονόητο; Και πόσο γρήγορα είναι κανείς σε θέση να προσκολληθεί στον νόμο —ή να κρυφτεί πίσω από αυτόν— ώστε να μην μπει καν «στον πειρασμό να κάνει το καλό»;⁶⁶

Τον Ιανουάριο του 2016, το κοινοβούλιο της Δανίας ψήφισε νόμο για την κατάσχεση των τιμαλφών των προσφύγων ως αντάλλαγμα για την υποδοχή τους στην επικράτεια· η κυβέρνηση δικαιολόγησε την επιλογή αυτή μεταξύ άλλων με το επιχείρημα πως ό,τι ισχύει για τους δανούς πολίτες πρέπει να ισχύει και για τους πρόσφυγες. «Όταν τους μίλησαν μάλλον επιφυλακτικά οι Γερμανοί και τους σύστησαν να καθιερώσουν το κίτρινο άστρο, οι Δανοί τούς είπαν ότι ο πρώτος που θα το φορούσε θα ήταν ο βασιλιάς τους, ενώ τα μέλη της κυβέρνησης δήλωσαν ότι θα παραιτούνται αμέσως εάν λαμβάνονταν οποιαδήποτε αντι-εβραϊκά μέτρα. [...] Πιθανόν [οι Εβραίοι] να έμεναν κρυμμένοι μέχρι να τελειώσει ο πόλεμος, αν η Δανία δεν είχε την τύχη να συνορεύει με τη Σουηδία. Κρίθηκε λογικό να σταλούν οι Εβραίοι στη Σουηδία, και μεταφέρθηκαν εκεί με δανέζικα αλιευτικά. Τα έξοδα της μεταφοράς για τους άπορους, περίπου εκατό δολάρια κατ' άτομο, τα κάλυψαν σε μεγάλο μέρος εύποροι Δανοί· αυτό πιθανόν ήταν και το πιο εκπληκτικό, αφού την εποχή εκείνη συνήθως οι ίδιοι οι Εβραίοι πλήρωναν για την εκτόπισή τους, ενώ οι πιο εύποροι έδιναν ολόκληρες περιουσίες για μια άδεια εξόδου [...]. Ακόμα και σε χώρες στις οποίες οι Εβραίοι βρήκαν ουσιαστική συμπαράσταση από ανθρώπους πρόθυμους να τους βοηθήσουν, υποχρεώνονταν να πληρώσουν· έτσι οι πιθανότερες να διαφύγει ένας φτωχός ήταν μηδαμινές».⁶⁷

Σε κάποια δημοσιεύματα, τουλάχιστον εδώ στην Ελλάδα, έχουν εκφραστεί επικρίσεις απέναντι σε ορισμένες απελπισμένες αντιδράσεις προσφύγων, με το επιχείρημα ότι εκβιάζουν το συναίσθημά μας, ότι επιδιώκουν να εκμεταλλευτούν τον ανθρωπισμό και την ανθρωπιά μας, ημών των Ευρωπαίων. Η έμφαση δεν είναι στο τι υφίστανται οι πρόσφυγες, αλλά στο οδυνηρό συναίσθημα που νιώθουμε εμείς. Το όχι και τόσο υπονοούμενο ζητούμενο είναι να διατηρήσουμε τη νηφαλιότητα και την αταραξία μας. Ένα πρόβλημα για τους Ναζί, γράφει η Άρεντ, ήταν το «πώς θα ξεπερνούσαν [...] την ενστικτώδη, ζωική αντίδραση οίκτου που προκαλεί σε κάθε φυσιολογικό άνθρωπο η παρουσία σωματικού πόνου. Η μέθοδος [...] ήταν πολύ απλή και πιθανόν πολύ αποτελεσματική: ήταν η αντιστροφή αυτών των ενστικτών, κατά κάποιο τρόπο, και η κατεύθυνσή τους στο Εγώ.

Έτσι [...] έλεγαν: “Τι φρικαλεότητες υποχρεώθηκα να παρακολουθώ εκτελώντας τα καθήκοντά μου [...]!”».⁶⁸

Είμαι σίγουρη ότι η καθεμία και ο καθένας μπορεί να σκεφτεί πολλά άλλα περιστατικά, όπως και γενικότερα φαινόμενα, στα οποία αποκρυσταλλώνονται τρόποι να είμαστε και να κάνουμε που παρουσιάζουν συνάψεις με εκείνους που πλαισίωσαν και τροφοδότησαν το ακραίο και συνάμα κοινότοπο κακό του προηγούμενου αιώνα. Όμως, τουλάχιστον προς το παρόν, είμαστε επίσης σε θέση να βρούμε ισάριθμα ή ίσως και περισσότερα περιστατικά, όπως και γενικότερα φαινόμενα, όπου καταφαίνεται εκείνη η μέριμνα για τον κόσμο αλλά και για τον εαυτό που η Άρεντ αναγνώριζε ως συνθήκη του καλού. Θα αναφέρω μόνο ένα, πολύ μικρό, με το οποίο και θα κλείσω: την άνοιξη του 2015, ένας φοιτητής στη Λέσβο που συμμετείχε σε ομάδες διάσωσης των προσφύγων μάς έλεγε πως την πρώτη φορά που έβγαλαν νεκρό από τη θάλασσα είχε συνταραχθεί, αλλά ότι στη συνέχεια, σιγά-σιγά, καθώς αυτό επαναλαμβανόταν, είχε αρχίσει να γίνεται πιο ψύχραιμος. Αναρωτιόταν μήπως αναισθητοποιούνταν, μήπως εξοικειωνόταν με αυτού του είδους τον άνευ νοήματος απρόσωπο θάνατο, μέσα από τη σχεδόν καθημερινή επαφή μαζί του. Στον τρόπο που μας μιλούσε υπήρχε—ή τουλάχιστον εγώ είδα—κάτι σαν ντροπή. Αν είχα τότε την ετοιμότητα, θα του είχα απαντήσει επικαλούμενη πάλι την Άρεντ, η οποία, στην απάντησή της στον Σόλεμ, γράφει πως «μόνο το καλό έχει βάθος και μπορεί να είναι ριζικό».⁶⁹

¹ Μια πρώτη εκδοχή του παρόντος κειμένου παρουσιάστηκε στην εκδήλωση *Nuit des Idées: L'Éthique* που οργάνωσε το Γαλλικό Ινστιτούτο Ελλάδας σε συνεργασία με την *École Normale Supérieure*, τον Μάιο του 2016 στην Αθήνα.

² Η. Arendt, «“What remains? The language remains”», στο της ίδιας *Essays in understanding. 1930-1954*, J. Kohn (επιμ.), Harcourt Brace & Co, Νέα Υόρκη 1991, σ. 14· <https://www.youtube.com/watch?v=dsolmQfVsO4>.

³ *Αυτόθι.*, σ. 11.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Η αμφιβολία του Σεζάν. Το μάτι και το πνεύμα*, μτφρ.-εισ. Αλ. Μουρίκη, Νεφέλη, Αθήνα 1991, σ. 63· ο γαλλικός όρος είναι *pensée de survol*.

⁵ Προς αποφυγή παρερμηνειών σχετικά με το πώς εννοεί η Άρεντ την εργασία της κατανόησης, παραθέτω το ακόλουθο απόσπασμα, από τον πρόλογο στην πρώτη έκδοση των *Απαρχών* (1951): «Η πεποίθηση πως καθετί που συμβαίνει πάνω στη γη πρέπει να είναι κατανοητό για τον άνθρωπο μπορεί να οδηγήσει στο να ερμηνεύεται η ιστορία με βάση κοινούς τόπους. Η κατανόηση δεν σημαίνει άρνηση του ανυπόφορου, παραγωγή αυτού που δεν έχει προηγούμενο από προηγούμενα ή εξήγηση των φαινομένων μέσω αναλογιών και γενικοτήτων τέτοιων που δεν επιτρέπουν να γίνουν αισθητοί ο αντίκτυπος της πραγματικότητας και το σοκ της εμπειρίας. Κατανοώ σημαίνει, μάλλον, εξετάζω και επωμίζομαι συνειδητά το φορτίο που έχει βάλει στις πλάτες μας ο αιώνας μας—δίχως να αρνούμαι την ύπαρξη του φορτίου αυτού, ούτε να υποκίπτω δουλοπρεπώς

στο βάρος του. Κοντολογίς, κατανοώ σημαίνει αντιμετωπίζω προσεκτικά και δίχως προμελέτη την πραγματικότητα και της αντιστέκομαι —όποια κι αν είναι αυτή», Η. Arendt, *The origins of totalitarianism*, Harcourt Brace & Co, Νέα Υόρκη 1973, σ. viii.

⁶ Η. Arendt, «A reply to Eric Voegelin», στο της ίδιας *Essays in understanding. 1930-1954*, ό.π., σ. 403.

⁷ Βλ. Η. Arendt, *Between past and future. Eight exercises in political thought*, Penguin Books, Νέα Υόρκη 1993, σ. 14.

⁸ W. Benjamin, «Για την έννοια της ιστορίας», *Είκοσι χρόνια*, μτφρ. Αρ. Μπαλτάς, Γ. Φαράκλας, Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου και εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2012, σ. 85.

⁹ Η. Arendt, *The origins of totalitarianism*, Harcourt Brace & Co, Νέα Υόρκη 1973, σ. 459.

¹⁰ Βλ., ενδεικτικά, G. Agamben, *Homo Sacer. Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, μτφρ. Π. Τσιαμούρας, επιμέλεια-επίμετρο Γ. Σταυρακάκης, Scripta, Αθήνα 2005. Για στοιχεία μια κριτικής στη θεωρία του Αγκάμπεν, βλ. Β. Ιακώδου, «Δημοκρατία και ολοκληρωτισμός. Αντιπαράβαλλον τον Τζόρτζιο Αγκάμπεν με τον Κλωντ Λεφόρ», *Η δημοκρατική λειτουργία σε καμπή: προκλήσεις και απειλές στον πρώιμο 21^ο αιώνα*, Σ. Ι. Σεφεριάδης (επιμ.), Νήσος, Αθήνα 2014, σ. 159-177.

¹¹ Βλ. A. Brossat, *L'épreuve du désastre. Le XXe siècle et les camps*, Albin Michel, Παρίσι 1996.

¹² Βλ. G. Scholem, *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, μτφρ. M. Delmotte, B. Dupuy, Calmann-Lévy (Presses Pocket), Παρίσι 1978, σ. 221.

¹³ *Αυτόθι*, σ. 228.

¹⁴ Βλ. ενδεικτικά, Η. Arendt, «Some questions of moral philosophy», «Thinking and moral considerations», στο της ίδιας, *Responsibility and judgment*, J. Kohn (επιμ.), Schocken Books, Νέα Υόρκη 2003, σ. 49-146 και 159-189 αντιστοίχως, και Η. Arendt, *The life of the mind. One-volume edition*, Harcourt Brace Jovanovich, Νέα Υόρκη 1978, σ. 3-16.

¹⁵ Η. Arendt, *The origins of totalitarianism*, ό.π., σ. 459. Για το ριζικό κακό βλ. I. Kant, *Η Όρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, μτφρ.-σημ.-επιλεγόμενα Κ. Ανδρουλιδάκης, Πόλις, Αθήνα 2007, σ. 41 κ.ε. Η Άρεντ φαίνεται εξάλλου πως λησμονεί και το ότι ήταν ο Γιάσπερς εκείνος ο οποίος, στην αλληλογραφία τους (19.10.1946), είχε διατυπώσει πρώτη φορά την ιδέα περί ενός κοινότοπου κακού· βλ. R. J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish question*, Polity Press, Κέιμπριτζ 1996, σ. 148.

¹⁶ Η. Arendt, *The origins of totalitarianism*, ό.π., σ. 459. Για μια πραγμάτευση της καντιανής έννοιας σε συνάρτηση με την αρεντιανή προβληματική, βλ. Η. Allison, «Reflexions on the banality of (radical) evil. A kantian analysis», στο M. P. Lara (επιμ.), *Rethinking evil. Contemporary perspectives*, University of California Press, Μπέρκλεϊ 2001, σ. 86-100.

¹⁷ Η. Arendt, «Some questions of moral philosophy», ό.π., σ. 95.

¹⁸ Η. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence. 1926-1969*, I. Kohler, H. Saner (επιμ.), μτφρ. R. Kimber, Harcourt Brace Jovanovich, Νέα Υόρκη 1992, σ. 69 (επιστολή της Άρεντ, 17.12.1946).

¹⁹ *Αυτόθι*, σ. 166 (4.3.1951)· βλ. επίσης, Η. Arendt, *The origins of totalitarianism*, ό.π., σ. 459. Καθώς δεν είναι λίγες οι περιστάσεις όπου η Άρεντ αφήνει να εννοηθεί πως η ανταπόκριση της δίχως τού Άιχμαν όχι μόνο δεν τροφοδοτείται, αλλά και διαφοροποιείται από τις προγενέστερες αναλύσεις της, η ανάγνωση που προτείνεται στο

παρόν κείμενο αποκλίνει, ως έναν βαθμό, από τον τρόπο που η ίδια η φιλόσοφος κατανοεί το εγχείρημά της: για συναφείς αναγνώσεις, βλ. ενδεικτικά R. J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish question*, ό.π., σ. 137-153, A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Ousia, Βρυξέλλες 1987, σ. 187-196, Π. Κουφοπούλου, «Επίμετρο», στο Η. Arendt, *Ο Αιχμάν στην Ιερουσαλήμ. Μια έκθεση για την κοινοτοπία του κακού*, μτφρ. Β. Τομανάς, Νησίδες, Θεσσαλονίκη 2009, σ. 235-245.

²⁰ *The burden of our time* είναι ο τίτλος της αγγλικής έκδοσης των *Απαρχών του ολοκληρωτισμού*.

²¹ Από ορισμένες απόψεις, η αρεντιανή προσέγγιση μπορεί να θεωρηθεί γενεαλογική, με τη φουκωική σημασία του όρου – εξάλλου η νισεϊκή επιρροή στις ιστοριογραφικές της θέσεις και στον τρόπο με τον οποίο κατασκευάζει την ανάλυσή της είναι εμφανής, αν και όχι ρητή. Ένα καλό παράδειγμα της δυνατότητας συνδυασμού, έστω και επιλεκτικού, των δύο προσεγγίσεων προσφέρει το βιβλίο του E. Traverso, *Οι ρίζες της ναζιστικής βίας. Μια ευρωπαϊκή γενεαλογία*, μτφρ. Ν. Κούρκουλος, Εκδόσεις του Εικαστού Πρώτου, Αθήνα 2013. Την αρεντιανή έμπνευση την υποδηλώνουν ήδη η ελληνική και η αγγλική μετάφραση του τίτλου του βιβλίου – *The origins of Nazi violence* – και τη φουκωική ο υπότιτλος του: βλ. και σ. 30-31, όπου ο Τραβέρσο ρητά συσχετίζει τη γενεαλογική του προσέγγιση με αυτή της Άρεντ και αναγνωρίζει την οφειλή του στο βιβλίο της για τον ολοκληρωτισμό.

²² Η. Arendt, *The origins of totalitarianism*, ό.π., σ. 311.

²³ *Αυτόθι*, σ. 194.

²⁴ *Αυτόθι*, σ. 267.

²⁵ Για τη βαρύτητα της θέσης ότι τα στρατόπεδα είναι ο θεμελιακός θεσμός του ολοκληρωτισμού, και τις συνέπειές της στον τρόπο με τον οποίο οργανώνεται η αρεντιανή ερμηνεία, βλ. Β. Ιακώβου, «Οι Καταβολές του Ολοκληρωτισμού της Χ. Άρεντ. Μερικά σχόλια», *Επιστήμη και κοινωνία*, τχ. 25, φθινόπωρο 2010, σ. 205-215.

²⁶ Βλ. Fr. Neumann, *Behemoth. The structure and practice of national socialism, 1933-1944*, Harper&Row, Νέα Υόρκη 1944· Η. Arendt, *The origins of totalitarianism*, ό.π., κυρίως σ. 392-419· σχετικά με τη μη αναγνωρισμένη από την πλευρά της Άρεντ επίδραση του μοντέλου του Νόμαν στην ανάλυσή της, βλ. V. Ιακώβου, «Totalitarianism as a non-State. On Hannah Arendt's debt to Franz Neumann», *European Journal of Political Theory*, 8(4), 2009, σ. 29-47.

²⁷ Η. Arendt, *The origins of totalitarianism*, ό.π., σ. 315.

²⁸ *Αυτόθι*, σ. 387.

²⁹ *Αυτόθι*, σ. 468. Για την πολύ συγκεκριμένη και περιορισμένη, σχεδόν ιδιοσυγκρασιακή έννοια της ιδεολογίας, βλ. *αυτόθι*, σ. 468-474. Κάνοντας λόγο για την αρχή και για τη φύση του ολοκληρωτισμού, η Άρεντ εμπνέεται από το μοντέλο του Μοντεσκιέ για τη διάκριση των πολιτευμάτων με βάση τη φύση τους (ό,τι τα κάνει να είναι αυτό που είναι) και την αρχή τους (ό,τι τα κάνει να ενεργούν, εμπνέοντας τις πράξεις των πολιτών): βλ. Montesquieu, *Το πνεύμα των νόμων*, μτφρ. Κ. Παπαγεώργης, Π. Κονδύλης, εισ. Π. Κονδύλης, Γνώση, Αθήνα 1994, σ. 25. Για μια ανάγνωση της αρεντιανής ερμηνείας σε συνάρτηση με το ζήτημα της εθελοδοουλίας, βλ. M. Abensour, «Hannah Arendt: La critique du totalitarisme et la servitude volontaire?», στο *Eugène Enriquez. Le goût de l'altérité*, Desclée de Brouwer, Παρίσι 1999, σ. 29-52.

³⁰ Η. Arendt, «On the nature of totalitarianism», στο της ίδιας *Essays in understanding. 1930-1954*, ό.π., σ. 344.

³¹ Η. Arendt, *The origins of totalitarianism*, ό.π., σ. 382. Μολονότι η Άρεντ δεν αναμε-

τριτάει ρητά με τον Καρλ Σμιτ, μπορεί να υποστηριχθεί ότι τόσο η έμφαση στη σχέση φίλου-εχθρού όσο κι εκείνη στο κίνημα έναντι του κράτους υπονοούν πώς βλέπει τον Σμιτ (το έργο του οποίου γνωρίζει καλά, όπως πιστοποιεί η βιβλιογραφία των *Απαρχών*) ως τον κατ'εξοχήν θεωρητικό του ναζισμού· βλ. C. Schmitt, *Etat, mouvement, peuple. L'organisation triadique de l'unité politique*, μτφρ.-εισ.-σχόλια, A. Pilleul, Kimé, Παρίσι 1997, όπου υποστηρίζεται πως το κράτος είναι το στατικό στοιχείο, ο λαός το απολιτικό στοιχείο και το κίνημα το πολιτικό στοιχείο· πρβλ. H. Arendt, *The origins of totalitarianism*, ό.π., σ. 266, όπου η Άρεντ παραθέτει απόσπασμα από το κείμενο αυτό του Σμιτ, σχολιάζοντάς το ως εξής: «Το Κίνημα είναι πλέον πάνω από το κράτος και τον λαό, έτοιμο να τα θυσιάσει αμφότερα χάριν της ιδεολογίας του».

³² H. Arendt, «Mankind and terror», στο της ίδιας *Essays in understanding. 1930-1954*, ό.π., σ. 306.

³³ H. Arendt, «Οι τεχνικές των κοινωνικών επιστημών και η μελέτη των στρατοπέδων συγκέντρωσης», μτφρ. Β. Ιακώβου, *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 83, Δεκέμβριος 2003, σ. 49.

³⁴ H. Arendt, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ*, ό.π., σ. 49.

³⁵ H. Arendt, *The origins of totalitarianism*, ό.π., σ. 454.

³⁶ *Αυτόθι*: πρβλ. H. Arendt, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ*, ό.π., σ. 40.

³⁷ H. Arendt, *The origins of totalitarianism*, ό.π., σ. 452.

³⁸ H. Arendt, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ*, ό.π., σ. 215 — μτφρ. ελαφρώς τροποποιημένη· πρβλ. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, Penguin Books, Νέα Υόρκη 1977, σ. 276.

³⁹ H. Arendt, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ*, ό.π., σ. 46.

⁴⁰ *Αυτόθι*, σ. 103 — μτφρ. τροποποιημένη· πρβλ. *Eichmann in Jerusalem*, ό.π., σ. 125.

⁴¹ H. Arendt, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ*, ό.π., σ. 121.

⁴² Βλ. το κεφ. «Καθήκοντα ενός νομοταγούς πολίτη», H. Arendt, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ*, ό.π., σ. 110-121.

⁴³ H. Arendt, «Personal responsibility under dictatorship», στο της ίδιας *Responsibility and judgment*, ό.π., σ. 41.

⁴⁴ Βλ. H. Arendt, *The life of the mind*, ό.π., σ. 177.

⁴⁵ T. W. Adorno, *Problems of moral philosophy*, μτφρ. R. Livingstone, επιμ. Th. Scröder, Polity Press, Κέμπριτζ 2000, σ. 122.

⁴⁶ H. Arendt, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ*, ό.π., σ. 103.

⁴⁷ *Αυτόθι*, σ. 119-121· πρβλ. H. Arendt, *The origins of totalitarianism*, ό.π., σ. 373 κ.ε.

⁴⁸ H. Arendt, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ*, ό.π., σ. 29.

⁴⁹ *Αυτόθι*, σ. 110.

⁵⁰ *Αυτόθι*, σ. 40.

⁵¹ *Αυτόθι*, σ. 112 — μτφρ. ελαφρώς τροποποιημένη· πρβλ. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, ό.π., σ. 137.

⁵² H. Arendt, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ*, ό.π., σ. 111.

⁵³ Βλ. D. Villa, «Conscience, the banality of evil, and the idea of a representative perpetrator», στο του ίδιου *Politics, philosophy, terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton UP, Πρίνστον 1999, σ. 54· βλ. και το συνταρακτικό κείμενο για τη Δίκη του Άουσβιτς, H. Arendt, «Auschwitz on trial», στο της ίδιας *Responsibility and judgment*, ό.π., σ. 227-256.

⁵⁴ H. Arendt, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ*, ό.π., σ. 210 – μτφρ. τροποποιημένη· πρβλ. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, ό.π., σ. 269. Για έναν σύντομο ευθύβολο σχολιασμό της κομβικής αυτής διατύπωσης της Άρεντ, βλ. M. Leibovici, «Le concept de totalitarisme et la singularité du judéocide nazi», στο *Philosophies de l'actualité. Marx, Sartre, Arendt, Levinas*, Centre National de Documentation Pédagogique, Παρίσι 1998, ειδικά σ. 116-117.

⁵⁵ H. Arendt, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ*, ό.π., σ. 48.

⁵⁶ H. Arendt, *The origins of totalitarianism*, ό.π., σ. 437.

⁵⁷ *Αυτόθι*, σ. 293.

⁵⁸ *Αυτόθι*.

⁵⁹ *Αυτόθι*, σ. 296.

⁶⁰ *Αυτόθι*, σ. 269.

⁶¹ http://www.liberation.fr/debats/2016/03/01/fin-de-l-europe-la-responsabilite-francaise_1436768.

⁶² Βλ. M. Foucault, *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας*, μτφρ. Τ. Δημητρούλια, προλ. Στ. Ροζάνης, Ψυχογιός, Αθήνα 2002, σ. 295.

⁶³ Βλ. S. Benhabib, «Legal confusions and political calculations: The European refugee crisis», <https://medium.com/amor-mundi/legal-confusions-and-political-calculations-the-european-refugee-crisis-6679e38877df>.

⁶⁴ H. Arendt, «The eggs speak up», στο της ίδιας *Essays in understanding. 1930-1954*, ό.π., σ. 273-274.

⁶⁵ Βλ. <http://tvxs.gr/news/eyropi-eop/i-oyggaria-eksapata-toys-prosfyges-toys-bazei-se-trena-gia-aystria-kai-kataligoyn-se>.

⁶⁶ H. Arendt, «Some questions of moral philosophy», ό.π., σ. 80.

⁶⁷ H. Arendt, *Ο Άιχμαν στην Ιερουσαλήμ*, ό.π., σ. 138-140.

⁶⁸ *Αυτόθι*, σ. 88.

⁶⁹ C. Scholem, *Fidélité et utopie*, ό.π., σ. 228.